

Saggi

Simone Weil e il miracolo della bellezza nel mondo
Un pensiero “sulla soglia”, tra etica ed estetica

GAETANO IAIA*

* Fondazione “Centro per la Vita”, Pozzuoli (NA) - Università degli Studi di Napoli “Federico II”
e-mail: gaetano.iaia@unina.it

Abstracts

In questo articolo, mi propongo anzitutto di analizzare ciò che Weil pensa essere la condizione necessaria e sufficiente dell’esperienza *estetica* e dell’amore per la bellezza, ossia la rinuncia all’immaginazione, elemento questo rilevante perché fornisce alcune importanti indicazioni sulla natura della bellezza stessa e sul perché l’amore per la bellezza sia paritetico all’amore per il prossimo. In secondo luogo, cercherò di delineare quella che per Simone Weil è l’autentica natura della bellezza, “spigolando” nei suoi scritti. Diventerà evidente che, per Weil, la bellezza è una proprietà di Dio ed è inestricabilmente legata alla creazione divina.

In this paper, my first aim is to explain what Weil thinks is the necessary and sufficient condition of the experience and love of beauty, i.e. the renunciation of the imagination, a relevant element because it gives some important hints about the nature of beauty itself as well as why the love of beauty is on equal footing with love of the neighbor. Secondly, I will attempt to delineate the actual nature of beauty for Simone Weil, through a variety of her writings. It will become evident that, for Weil, beauty is a property of God, and is inextricably bound to God’s creation.

Keywords

Simone Weil – Estetica – Attenzione – Bellezza – Mondo

«Tutte le volte che si riflette sul bello, si è arrestati da un muro. Tutto ciò che è stato scritto al riguardo è miserabilmente ed evidentemente insufficiente [...] Il bello consiste in una disposizione provvidenziale grazie alla quale la verità e la giustizia, non ancora riconosciute, richiamano in silenzio la nostra attenzione. La bellezza è veramente, come dice Platone, una incarnazione di Dio. La bellezza del mondo non è distinta dalla realtà del mondo»¹.

Anche per le proprie vicissitudini personali, Simone Weil era pienamente consapevole delle difficoltà che l'irrequieto essere umano incontra nel percepire la bellezza del mondo, dovute in gran parte alla difficoltà dell'umano a *prestare attenzione* alle cose che lo circondano; riportò le sue idee in un saggio per il suo amico e confidente, padre Perrin, che nel 1942 stava per intraprendere una missione a Montpellier². Nella *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, Weil sottolinea infatti l'importanza dell'uso della formazione accademica come mezzo per sviluppare «una parte meno elevata dell'attenzione»³. Troppo spesso, a suo avviso, gli studenti vivevano gli studi senza padroneggiare la capacità dell'attesa e senza occuparsi degli argomenti trattati, manifestando un impersonale desiderio di

A Gennaro Pascarella, mio vescovo, “...δὲ τοῖς ἀγαπητοῖς αὐτοῦ ὕπνον”.

¹ S. WEIL, *Quaderni*, volume quarto, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, 371; da ora, citato come Q4 seguito dalla pagina di riferimento.

² Cfr. S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, a cura di M.C. Sala, con una nota di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1994, 583-584.

³ S. WEIL, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2014 (edizione digitale), 357.

verità: «L'attenzione viene confusa con una sorta di sforzo muscolare» che, «anche se compiuto con buona intenzione, è del tutto sterile»⁴. Per coloro invece che vivevano del proprio lavoro manuale, la cui attenzione avrebbe potuto svilupparsi grazie al quotidiano contatto con la necessità, la Weil è per certi versi più clemente: essi non hanno attenzione perché sono «prostrati dalla fatica, che rende doloroso qualsiasi sforzo d'attenzione»⁵.

Le stesse barriere culturali – almeno alcune – rafforzano per Weil la naturale e abituale avversione umana per gran parte delle forme di attenzione. In quelli che lei chiama i «paesi di razza bianca», il prestigio e il corso evolutivo del pensiero scientifico – a partire dal Rinascimento – ha avuto, come sue ripercussioni, che non solo «l'amore e il rispetto autentici per le pratiche religiose sono rari persino fra quanti vi si dedicano assiduamente»⁶, ma anche l'attenzione alle altre persone, l'amichevole scambio di compassione e gratitudine, «sono diventate oggi non solo cose rare, ma anche per lo più incomprensibili»⁷. In una cultura infatti ove il denaro è tenuto in alta considerazione, la forza è fraintesa e ammirata, e la giustizia e l'amore sono concepiti come cose separate, la reale attenzione agli altri è sempre meno supportata nella pratica sociale⁸. Più ancora, l'amicizia, relazione interumana che, per sua stessa natura, non si fonda sul bisogno, soffre – per quanto attiene al suo radicamento sociale – di una mancanza simile. La causa di tutto questo può ritrovarsi

⁴ Ivi, 364.

⁵ S. WEIL, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012⁸, 24.

⁶ WEIL, *Attesa di Dio*, 242.

⁷ Ivi, 242-243..

⁸ Cfr. ivi, 207-208.

nella “bestia sociale”⁹, che confonde ciò che è basato sul bisogno con ciò che è veramente buono¹⁰. Per quanto riguarda poi quelle che Weil definisce come le forme *soprannaturali* dell’attenzione, esse sono sì possibili per grazia, ma richiedono comunque una qualche collaborazione dell’essere umano, una disponibilità a indirizzare l’attenzione sugli oggetti ritenuti “fonti di grazia”, unita allo sforzo di domare quell’interiore inquietudine che rende impossibile l’attenzione.

Un “senso universale” della bellezza potrebbe però offrire una possibilità speciale per lo sviluppo dell’attenzione, sia a “basso” che ad “alto” livello; questo senso, «sebbene mutilato, reso deforme e corrotto, persiste irriducibilmente nel cuore umano come un forte movente»¹¹, così che al livello più alto di attenzione, «la bellezza del mondo rimane quasi la sola via attraverso la quale si possa lasciar penetrare Dio»¹². Partendo quindi da una riflessione sulla bellezza e sul suo potere, Weil può teorizzare che l’uomo, grazie ad essa, possa effettivamente superare alcuni “tipi fondamentali di alienazione”, vale a dire l’alienazione dal mondo naturale, causata dalla durezza della necessità, e l’alienazione da Dio.

⁹ Questo concetto, di derivazione platonica, verrà più volte avvicinato da Weil, per la quale «La purezza nella vita pubblica è l’eliminazione quanto più radicale possibile di tutto ciò che è forza, cioè di tutto ciò che è collettivo, di tutto ciò che procede dalla Bestia sociale, per usare l’espressione di Platone»: S. WEIL, *L’ispirazione occitana*, in *I catari e la civiltà mediterranea*, tr. it. di Giancarlo Gaeta, Marietti, Genova 1996, 34.

¹⁰ WEIL, *Attesa di Dio*, 303.

¹¹ Ivi, 243.

¹² Ivi, 242.

1. La bellezza e il desiderio di completamento

Deliberatamente, Weil scelse di ignorare gli approcci all'estetica a lei contemporanei, volgendosi invece a Platone e alla sua ispirazione pitagorica, convinta che la bellezza fosse una questione squisitamente *spirituale*¹³. Comprendere la natura della bellezza richiede infatti per Weil una metafisica religiosa e, in definitiva, come vedremo più in avanti, una *teologia* dell'Incarnazione¹⁴. È questo che Weil intende allorquando considera, come punto di partenza per la bellezza, la persona di Dio. Ma, se questi è al centro di ogni ontologia della bellezza, egli non può quindi non essere presente anche nella auto-interpretazione che ciascuno può dare del proprio *desiderio* di bellezza. Così Weil, accogliendo (inconsapevolmente?) l'antica invocazione latina *Fac, quaeso, qui ego sum, esse te!*¹⁵, si pone "al posto" di ogni uomo e sceglie di esaminare i suoi desideri fondamentali, i desideri mai soddisfatti, quelli che sono intensificati da (e diretti verso) la bellezza nel mondo.

¹³ Cfr. G. FIORI, *Bellezza e responsabilità*, in F. AMIGONI – F. C. MANARA (a cura di), *Pensare il presente con Simone Weil*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2017, 23-53; testo fondamentale per il tema della bellezza in Simone Weil resta in ogni caso P. SHERRY, *Simone Weil on Beauty*, in R.H. BELL (ed.), *Simone Weil's Philosophy of Culture: Readings Toward a Divine Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 260-276. Sul rapporto tra Simone Weil e la filosofia greca, di fondamentale importanza è il saggio di G. GAETA, *Lo spirito greco riflesso nel Vangelo*, in S. WEIL, *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014 (e-book), 846-890.

¹⁴ Su quest'ultimo concetto, si vedano le interessanti riflessioni contenute in P. FARINA, *Simone Weil, prima e dopo il Vaticano II*, in P. FARINA - M.A. VITO (a cura di), *In dialogo con Simone Weil. Le provocazioni della "Lettera a un religioso"*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2015, 11-55, in part. 35ss.

¹⁵ L'invocazione (trad. it.: *Ti prego mettiti al mio posto, nei miei panni!*) è contenuta in una *lettera* che Cicerone inviò nel dicembre del 46 a.C. a Marco Fabio Gallo.

Se questa «ricerca parziale, inconsapevole, talvolta criminosa della bellezza» è essenzialmente una fame di completezza o unità¹⁶, commentando il discorso di Aristofane nel *Simposio* di Platone, Weil afferma: «La nostra sventura, dovuta a una macchia originaria di orgoglio e d'ingiustizia, è quella di essere in stato di dualità»¹⁷. Ciò che gli uomini desiderano è l'unità, quello «stato in cui soggetto e oggetto sono una sola e medesima cosa, lo stato di chi conosce se stesso e ama se stesso. Ma Dio solo è così, e noi non possiamo divenire tali se non mediante l'assimilazione a Dio che solo l'amore di Dio opera»¹⁸. La condizione umana è quindi uno stato fondamentalmente *alienato*. Quel che gli esseri umani desiderano più di tutto è conoscere e amare loro stessi; questo non perché il sé valga la pena di essere amato, ma in base al fondamentale desiderio di esistere come esseri completi e unificati. Se essere completi significa non mancare di niente, non avere bisogno di niente di esterno per esistere, essere unificati significa essere armonizzati nei vari aspetti del proprio essere. Per Weil l'unico essere completo e unificato è Dio, che è sia soggetto che oggetto di amore e conoscenza e il cui amore per se stesso lega in armonia i suoi aspetti soggettivi e oggettivi¹⁹, così che il completamento e l'unità desiderati dagli esseri umani possono essere trovati in lui. Gli esseri umani possono raggiungere una tale esistenza, ma solo facendosi assimi-

¹⁶ Cfr. WEIL, *Attesa di Dio*, 262.

¹⁷ WEIL, *La rivelazione greca*, 316.

¹⁸ Ivi, 317.

¹⁹ Cfr. ivi, 462-463. Un interessante riflessione, che fuoriesce però dagli scopi della presente ricerca, potrebbe derivare da un confronto con il concetto weiliano di unificazione e l'idea per cui «anche l'essere unificato è doppio» affermata da Robert Musil. Cfr. R. MUSIL, *Il viaggio in paradiso*, in *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1970, 1164.

lare in Dio attraverso una rinuncia di tutti i desideri personali, i desideri che riguardano l'*ego-sé*. Quando questa rinuncia si realizza, l'*ego-sé* scompare e l'anima diventa, almeno in parte, una espressione dell'amore di Dio che ama e desidera i diversi volti di Dio *incarnati* nella bellezza, nel prossimo, nella necessità. Per dirla altrimenti, per superare l'auto-alienazione, l'anima deve incarnare un nuovo Sé, un Sé che non è soggetto a quel bisogno e quella frammentazione dell'esistenza temporale che è la condizione umana fondamentale:

«L'essere pensante, nel suo desiderio più animale come nella sua più alta aspirazione, è separato da se stesso dalla distanza che il tempo pone tra ciò che è e ciò che tende ad essere, e, se pensa di aver ritrovato se stesso, si perde immediatamente per la scomparsa del passato. Ciò che è in un singolo istante non è nulla, ciò che è stato e ciò che sarà non esistono, e il mondo esteso è costituito da tutto ciò che gli sfugge, confinato come è in un punto come da una catena e da una prigione, impotente di essere altrove se non dopo aver dispensato del tempo, essersi sottoposto a una pena e aver abbandonato il punto in cui era prima»²⁰.

Così, l'alienazione di un essere umano dal suo Sé superiore attesta un'alienazione da Dio o dal Sommo Bene, poiché l'esistenza non alienata è possibile solo attraverso l'assimilazione in Dio. La riconciliazione con il proprio Sé è, simultaneamente, una riconciliazione con il valore più alto, che non è frammentato nel tempo bensì è eterno.

Qual è però il motivo di questa interpretazione weiliana del desiderio di bellezza come desiderio di superare l'alienazione umana? In altri termini, quali caratteristiche dell'esperienza

²⁰ S. WEIL, *Sur la science*, Éditions Gallimard, Paris 1966, 97.

umana la portano a ritenere che il desiderio umano di bellezza sia, quand'anche implicitamente, un cercare l'unità del Sé in Dio?

Per Weil la riflessione sul significato della nostra esperienza può rivelare ciò che gli esseri umani desiderano in ogni istanza nella quale essi cercano la bellezza. Che cerchino la bellezza universale incarnata nell'ordine del mondo, o i deboli echi di questa bellezza suggeriti da particolari cose e persone, ciò che essi anelano è la "finalità", che per Weil è un fine o un bene *intrinseco*. Gli esseri umani desiderano un fine e non un senso, per quanto questi concetti talvolta vengano confusi²¹, motivo per il quale il desiderio di un fine (o di una finalità) viene da lei interpretato come desiderio di ciò che potrebbe rendere completi. Dove c'è un'intenzione di bellezza, questa intenzione include quindi una finalità:

«Solo la bellezza non è un mezzo in vista di qualcos'altro. Essa sola è buona in sé, ma senza che noi vi troviamo alcun bene. Di per sé la bellezza sembra essere una promessa e non un bene. Ma fa dono soltanto di se stessa, non dona mai altro. Nondimeno, essendo l'unica finalità, la bellezza è presente in tutte le ambizioni umane. Benché queste inseguano solo mezzi, dato che tutto ciò che esiste quaggiù è solo un mezzo, essa conferisce a tali mezzi uno splendore che li colora di finalità. Diversamente, non potrebbe esserci desiderio, né di conseguenza energia nel perseguirli»²².

Il desiderio di bellezza è quindi desiderio di un bene finale, così che Weil, rifacendosi all'idea kantiana per la quale la finalità posseduta effettivamente dalla bellezza non comporta alcun

²¹ Cfr. WEIL, *Attesa di Dio*, 247-248.

²² Ivi, 249-250.

obiettivo al di là di se stessa²³, può affermare che il bene che la bellezza offre è solo la bellezza stessa e non qualcosa di supplementare. La finalità della bellezza, quindi, non reca quel bene che può soddisfare il desiderio umano di completezza; al contrario, la bellezza fornisce un fine che è semplicemente la bellezza stessa, un bene che appare solo se posto “a distanza” e quindi non offre nulla che si possa possedere, o che si possa fare proprio, senza distruggerlo. Questo tipo di bene, che attrae senza restituire alcunché di tangibile, assicura che l’esperienza della bellezza comporti una sensazione di incompletezza, di insoddisfatto desiderio di bontà: mentre godono il bene che la bellezza offre, gli esseri umani sono riferiti a una bontà *assente*. Tuttavia, cosa quest’ultima suggerisca, o quale potrebbe essere questa bontà assente cui fa riferimento la bontà, è agli uomini sconosciuto. Gli uomini quindi desiderano, ma senza un oggetto concettuale, desiderano un bene *trascendente*, ma nel senso che non possono avere di esso alcun concetto positivo²⁴.

Quando Weil descrive questo “riferimento al bene” della bellezza, afferma:

«Noi tendiamo verso di essa senza sapere che cosa domandarle. Lei ci offre la sua esistenza. Non desideriamo altro, ne entriamo in possesso, e tuttavia continuiamo a desiderare. Ma non sappiamo che cosa. Vorremmo andare al di là, dall’altra parte della bellezza, ma essa è soltanto superficie. È come uno specchio che ci rinvia il nostro desiderio del bene. La bellezza è una sfige, un enigma, un mistero che ci

²³ Ivi, 247.

²⁴ Cfr. su questo C. ZAMBONI, *Sacralità e bellezza della cosa negli scritti di Simone Weil*, in G. LONGOBARDI - A. SANVITTO - W. TOMMASI - E. ZAMARCHI - C. ZAMBONI - G. ZANARDO, *Simone Weil. La provocazione della verità*, introduzione di G. Fiori, Liguori, Napoli 1990, 69-89.

esaspera in modo doloroso. Vorremmo nutrircene, ma non è altro che un oggetto da guardare, e si manifesta solo a una certa distanza»²⁵.

Il tema della distanza è in questo passaggio fondamentale, perché il desiderio di ciò che è e di ciò che deve restare distante ha un carattere speciale: il desiderio di bellezza infligge infatti «un tormento delizioso», perché un bene oggettivo è sì indicato, ma in definitiva è assente²⁶. Se questa angoscia non viene evitata, rifuggendo dalla bellezza o cercando illegittimamente di “consumarla”, accumulando oggetti “belli” o dedicandosi a una vita dissoluta, il desiderio subisce una metamorfosi: per Weil, infatti, il desiderio per la finalità peculiare della bellezza fa sì che «il desiderio si trasforma a poco a poco in amore, e un germe della facoltà di attenzione gratuita e pura prende forma»²⁷.

Weil cerca in questo modo di mostrare che, ogni volta che si ama qualcosa, è perché lo si vede “bello”, ossia dotato di finalità. Ma giacché la finalità che la bellezza possiede è solo se stessa, e non un qualcosa che possa soddisfare il desiderio umano di completamento, l’amore del bello implica essenzialmente il desiderio di un bene assente e trascendente, in altri termini desiderio di completamento in Dio. Così, quando viene nutrita, l’esperienza della bellezza diviene *alveo* per la grazia: il desiderio di un bene che pur sfugge alla comprensione fisica e intellettuale diviene “apertura” alla grazia affinché essa influenzi la propria vita, in un’attenzione che Weil definisce *soprannaturale*.

Possiamo qui notare che il tipo speciale di devozione – in certo qual modo “defilato” – richiesto agli uomini affinché

²⁵ Ivi, 248.

²⁶ WEIL, *La persona e il sacro*, 52.

²⁷ Ibidem.

possano restare in contatto con la bellezza, non consiste in un semplice *perdere se stessi*. Piuttosto, gli uomini devono sforzarsi di trovare e affermare loro stessi su un livello che trascende l'*ego* ed è in relazione a quel bene trascendente cui il bello fa riferimento: gli uomini, tutti gli uomini, vogliono in definitiva essere confermati o riamati, anche dal bello, che offre quell'armonia o quell'unità che essi desiderano ardentemente, cosa possibile solo se l'amante e il bello sono entrambe *persone*. Ecco perché Weil afferma che il desiderio di amare la bellezza universale in un essere umano è essenzialmente il desiderio dell'Incarnazione: nella sua "teologia della bellezza" la universale bellezza del mondo è la bellezza del Figlio: «La bellezza del mondo è il tenero sorriso che il Cristo ci rivolge attraverso la materia. Perché nella bellezza universale la presenza del Cristo è reale»²⁸. Che si giunga al pieno sviluppo, o che questa impresa fallisca, in ogni caso il desiderio primitivo per la bellezza è un desiderio per questa identità nella differenza.

In questo modo, Weil non lascia spazio a quella che si potrebbe definire come una "semplice" e gioiosa esperienza estetica, giacché la possibilità che ci sia puro piacere nel modo in cui qualcosa appare senza che sia implicato un qualche profondo bisogno religioso, non è da lei ammessa. Certamente afferma la gioia che viene dalla bellezza, ma in un modo alquanto caratteristico generalizza molto la natura di alcuni desideri, rifiutando di riconoscere l'esistenza o la legittimità di altri che potrebbero riflettere un significato men che profondo²⁹.

²⁸ WEIL, *Attesa di Dio*, 246.

²⁹ Probabilmente – e, se questo fosse vero, comporterebbe allora un, seppur timido, appunto alla filosofa francese da parte nostra – Weil nega una esperienza estetica puramente "secolare", facendola rientrare nel novero delle aberrazioni.

2. *La bellezza trasformativa del desiderio*

Compagno di Weil, in questo confronto con gli effetti spirituali della bellezza, è il *Fedro* platonico. Quando gli uomini scelgono di sopportare il “delizioso tormento” causato dalla percezione della bellezza, l’attenzione diventa sempre più pura, così che la grazia può conquistarsi una maggiore presenza nell’anima. Per Weil, così come per Platone, tra gli incontri dell’essere umano con bellezze particolari o *secondarie* e gli incontri con la bellezza universale vi è una essenziale distinzione: le esperienze di bellezze secondarie possono sì culminare in un’apprensione della Bellezza stessa – l’universale platonico –, la quale costituisce un evento moralmente e spiritualmente avanzato, ma la percezione estetica è solo una preparazione immediata a una più completa assimilazione al Bene.

Nel *Fedro*, Platone descrive la trasformazione del desiderio mediante l’incontro dell’anima con una persona bella. Il desiderio iniziale, eccitato dall’attrattività fisica di un altro essere umano, riempie l’anima di conflitti, processo che Platone descrive nella sua famosa allegoria dell’auriga³⁰. L’anima si divide perché l’apparizione della persona bella suscita, oltre al naturale desiderio di contatto fisico, un ricordo della bellezza celeste che l’anima ha percepito quando era “intera” e disincarnata³¹. Dopo un periodo di lotta, il penetrante desiderio naturale dell’anima viene finalmente temperato dalla più potente soggezione e paura proveniente dai moti della memoria: l’anima giunge a venerare e amare il suo bel compagno da una casta distanza

³⁰ PLATONE, *Fedro*, 253c-254e, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, 561-562.

³¹ Ivi, 254b, 562.

e, allorché scocca l'amore, i due possono infine vivere in armonia³². Questo stile di vita auto-controllato, se coltivato, consentirà loro di perseguire la saggezza con la devozione più rigorosa e, al momento della morte, l'amore casto condiviso dagli innamorati permetterà loro di volare in una dimora celeste, perché il loro amore e la ricerca della saggezza hanno generato le ali che possono portarli in alto, per germogliare³³.

La storia narrata nel *Fedro* è per Weil la descrizione di un processo reale, la genuina trasformazione del desiderio nell'anima umana, che, nella sua essenza, è un cambiamento dall'energia della gravità – che tende verso il basso – all'energia superiore della grazia, che è la sostanza dell'attenzione soprannaturale. Per Weil l'esperienza della bellezza è l'occasione per questa trasformazione. Seguendo ancora una volta Platone, la filosofa francese non afferma che questa trasformazione del desiderio sia indolore o ugualmente probabile che si verifichi in tutti. Platone aveva descritto lo sviluppo dal desiderio all'amore casto così come avviene in coloro che non sono stati corrotti o che hanno intravisto la realtà divina³⁴; Weil, dal canto suo, sembra presupporre che si sia già in possesso di un qualche grado di attenzione inferiore o naturale e un'inclinazione a lottare contro la disposizione naturale del desiderio, per cui la bellezza può essere anche intesa come un aiuto spirituale e morale rivolto a coloro che *già* considerano problematicamente le proprie reazioni abituali e che *già* esercitano un certo grado di autodisciplina, possibile mediante il funzionamento naturale della volontà umana.

³² Ivi, 255a-256b, 562-563.

³³ Ivi, 256b, 563-564.

³⁴ Ivi, 250a, 558.

In ogni caso, ciò che consta è che gli oggetti del desiderio mobilitano energia per l'azione. Weil postula l'esistenza di un tipo di energia – utilizzabile al fine di sviluppare positivamente la vita spirituale e morale – che è possibile denominare *grazia*, legandola alla pratica dell'attenzione. Rimarchevole, nella sua riflessione, è l'idea che l'energia naturale o di base – l'energia che obbedisce alla gravità – possa trasformarsi in energia soprannaturale, energia che obbedisce alle leggi della grazia. In altre parole, un desiderio che inizia come attrazione e volontà di possesso – un desiderio quindi moralmente cieco – può essere trasformato in un desiderio semplice e disinteressato per l'esistenza dell'oggetto, un desiderio che si fa *consenso* all'esistenza dell'oggetto, non importa quali siano le conseguenze per l'*ego*, consenso che a sua volta è il segno distintivo della grazia soprannaturale, la quale unisce o riconduce elementi disparati in un'armonia.

Ma come questa trasmutazione, suggestivamente alchemica, dovrebbe avvenire e cosa, precisamente, la rende possibile? Grazie alla fantasia – o, meglio, alla attività fantasticante – il pensiero può *volare* verso un luogo, solitamente futuro, che presenta delle condizioni di esistenza per l'*ego-sé* più piacevoli. Quando l'*ego-sé* desidera quindi un oggetto, il desiderio è solitamente inseparabile da questo fantasioso volo, perché il compimento del desiderio è uno stato futuro. Il desiderio è *già* per ciò che *non ancora* si possiede, così che il senso dell'oggetto del desiderio include necessariamente un riferimento temporalmente prospettico: l'oggetto, nel suo d(on)arsi in un apparire, si disvela, almeno in parte, nel contesto di un futuro immaginario. L'oggetto desiderato sarà quindi inteso in modo da riflettere ciò che si immagina e si spera sarà il caso nel futuro, proprio come un

avaro, guardando la propria ricchezza con desiderio, non può non guardarla senza immaginarla molte volte più grande³⁵. La promessa di compimento di là da venire rinvia immediatamente a un oggetto del desiderio sempre “vestito” (o, meglio, “intriso”) di futuro, condizione questa che riflette i progetti dell’*ego* desiderante.

Per chiarire questo aspetto può risultare illuminante la distinzione linguistica riportata dallo storico dell’arte Kenneth Clark tra le nozioni di *naked* e *nude*, il primo come stato di privazione e imbarazzo, il secondo come stato di naturale equilibrio:

«La lingua inglese, con la sua elaborata generosità, distingue tra lo svestito (*naked*) e il nudo (*nude*). Essere svestiti significa essere privi dei propri indumenti, e la parola reca con sé quel certo imbarazzo che molti di noi provano in quella condizione. La parola “nudo”, d’altro canto, porta, nell’uso educato, nessuna sfumatura scomoda. L’immagine vaga che proietta nella mente non è di un corpo rannicchiato e indifeso, ma di un corpo equilibrato, prospero e sicuro: il corpo ri-formato»³⁶.

Al semplice corpo privo di abiti può quindi associarsi una ben più profonda dimensione metaforica, ideale e iconografica, rap-

³⁵ Cfr. WEIL, *La rivelazione greca*, 370.

³⁶ K. CLARK, *The Nude*, Princeton University Press, Princeton 1984, 3 (traduzione nostra). Abbiamo preferito la nostra traduzione a quella presente nella edizione italiana (K. CLARK, *Il nudo*, Neri Pozza, Vicenza 1995), giacché quest’ultima non rende con piena chiarezza la differenza esistente nella lingua inglese. Essa infatti recita: «Nudo, nell’accezione comune del termine, significa essere privo di vestiti, e allo stesso tempo suggerisce quel senso di imbarazzo che quasi tutti, in codesta condizione proviamo. La parola “nudo”, al contrario, usata in arte, non implica questo secondo significato di disagio. L’immagine indistinta che essa proietta nella mente non è quella di un corpo informe e indifeso, ma quella di un corpo armonioso, fiorente e fiducioso: il corpo, cioè, riplasmato». CLARK, *Il nudo*, 11.

presentazione – riprendendo le parole di Clark – *riformata* secondo un canone di produzione artistica³⁷. La distinzione posta da Clark tra *nudo* e *svestito* è stata impiegata anche da altri studiosi che, avvicinando alcune tradizioni artistiche, hanno analizzato le modalità in cui nella letteratura e nelle opere d'arte espresse da tali tradizioni si è interpretata la figura umana³⁸. In molti dipinti ad olio europei, ad esempio, la rappresentazione di una donna *nuda* rinvia alla donna come “oggetto” che promette un futuro godimento sessuale:

«La pratica del nudo, in pittura, era strettamente associata al valore del tatto, del lusso e della ricchezza. Il nudo era un ornamento erotico. Courbet s'impossessò della pratica del nudo e la usò per rappresentare la nudità “volgare” della contadina i cui indumenti sono ammassati sull'argine di un fiume»³⁹.

I *nudi* artistici sono quindi convenzioni e astrazioni; in altre parole, rappresentano un'invenzione artistica talvolta calcolata al fine di suscitare il desiderio piuttosto che per evocare una visione di bellezza ideale o per ritrarre la donna in quanto individuo. Alcuni dipinti “anomali”, invece, pur raffigurando donne nude, preservano il senso della loro integrità, volendo rappresentare una cancellazione o rinuncia al desiderio di godimento in favore

³⁷ Cfr. CLARK, *Il Nudo*, 32.

³⁸ Solo per citare alcune pubblicazioni edite nel contesto linguistico italiano, cfr. F. RELLA, *Pensare per figure*, Fazi Editore, Roma 2013; A. MELDOLESI, *Elogio della nudità*, Bompiani, Milano 2015; P. CALEFATO, *Mass Moda. Linguaggio e immaginario del corpo rivestito*, Meltemi, Roma 2007; M. A. BAZZOCCHI, *Corpi che parlano: il nudo nella letteratura italiana del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2005; A. LURIE, *Il linguaggio dei vestiti*, Armando, Roma 2007.

³⁹ J. BERGER, *Sul guardare*, Il Saggiatore, Milano 2017 (ediz. digitale), 239. Cfr., sempre dello stesso autore, *Modi di vedere*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

di una modalità del vedere che ritrae la donna come un essere che, pur essendo privo di indumenti, incarna un'esistenza umana reale in modo particolare.

Riletto in questa prospettiva, l'augurio di Simone Weil è quello di vedere sempre più cose e persone *nude* anziché *svestite*, auspicando che gli altri non debbano più essere visti come *ricoperti* dei desideri dell'osservatore. L'esperienza della bellezza, per coloro che sono preparati ad essa mediante la pratica dell'attenzione naturale, può offrire i mezzi per modificare il carattere del desiderio e allo stesso tempo il carattere del proprio guardare. La qualità dell'energia o del desiderio è sempre, per Weil, esprimibile come qualità dell'interpretazione o del vedere: un guardare *nudo* è più veritiero e rappresenta la presenza della grazia e l'attenzione soprannaturale che essa permette.

Ma qual è il carattere del desiderio e dell'interpretazione modificato dalla bellezza? La chiave sembra risiedere nel possesso di un oggetto del desiderio svuotato – per l'*ego* – della sua promessa di futura gratificazione, pur permanendo come oggetto del desiderio. In un passaggio de *L'ombra e la grazia*, Weil afferma: «La bellezza cattura in noi il desiderio e lo vuota di oggetto fornendogli un oggetto presente e interdicendogli così di lanciarsi verso avvenire»⁴⁰, ancora una volta facendo riferimento alla finalità posseduta dalla bellezza. L'oggetto inteso come essenzialmente bello esiste come un fine, ma il fine che la bellezza possiede è solo se stessa e niente altro, anche se fa riferimento ad alcuni beni assenti. Vedere qualcosa come bello significa quindi conferire ad esso un carattere impersonale, ponendo il valore dell'oggetto nella sua bellezza presente e non in un qualche fine tangibile: il desiderio viene catturato nel presente e, affinché il

⁴⁰ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, 70.

bello possa apparire, ci si astiene dall'immaginarlo come diverso da quel che è. Desiderare il bello significa desiderare che esso esista *così com'è*.

Questo trova una sua dimostrazione nella lotta interiore dell'anima, descritta nell'allegoria dell'auriga da Weil particolarmente amata: inizialmente, il carro è attratto dal cavallo ribelle verso la bella persona, oggetto di lussuria che promette piacere futuro. Ma la vista della persona risveglia nell'auriga, anche se solo debolmente, la memoria della Bellezza stessa, che in un certo modo lo *motiva* così che, con l'aiuto del cavallo obbediente, egli interrompe l'approccio lussurioso. La percezione dell'altro come *bello* rappresenta così l'ingresso del soprannaturale – un certo grado di *raccoglimento del divino* – nella vita umana: per Platone l'anima sceglie di continuare a occuparsi dell'altro perché attraverso quell'attività rievoca la bellezza divina, giacché una volta che l'altro viene inteso come bello, ossia è diventato un oggetto di maggiore attenzione, il carattere del desiderio per la persona non può che cambiare. Il desiderio è ora il desiderio di prestare attenzione alla *bellezza* della persona. E questa attenzione necessita di distanza, perché le cose appaiono belle solo quando guardate *da lontano*.

Per Weil, la bellezza alla quale l'essere umano rivolge l'attenzione è un oggetto del desiderio, ma in quanto *bella* è un oggetto che non produce altro che la propria esistenza e non si rende disponibile se non in questa condizione. Nell'evento estetico, la cieca attrazione si trasforma in quel tipo più elevato di attrazione che è *l'amore*. L'amore che l'anima sviluppa per l'oggetto in quanto bello è necessariamente una rinuncia a se stessi, dal momento che l'apparire o l'essere inteso come bello richiede una qualche cancellazione del desiderio personale. In un pas-

saggio dei suoi *Quaderni*, ella afferma: «Il bello è un'attrazione carnale che tiene a distanza e implica una rinuncia. Compresa la rinuncia più intima, quella all'immaginazione. Si vuol mangiare tutti gli altri oggetti di desiderio. Il bello è ciò che si desidera senza volerlo mangiare. Desideriamo che esso sia»⁴¹. Questa rinuncia è ciò che Weil chiama «il prezzo dell'amore casto»⁴².

Ciò che è visto come *bello* è quindi visto anche in una modalità che rivela il suo carattere come qualcosa di reale, viene individuato come qualcosa in possesso di una integrità propria, una “cosa esistente” governata dalla necessità e non velata dai valori e dagli scopi inventati dalla fantasia:

«Ogni desiderio di godimento si colloca nell'avvenire, nell'illusorio; mentre, se si desidera solamente che un essere esista, esso esiste, che cosa desiderare, allora, di più? L'essere amato è allora reale, non velato dall'avvenire immaginario»⁴³.

Il processo del venire alla vista di qualcosa o qualcuno come *bello* – l'inizio dell'attenzione soprannaturale – cambia così anche il desiderio che l'anima possiede per *ciò* o *chi* è visto come bello. Il desiderio cambia da un desiderio per la gratificazione dell'*ego* a un auto-distaccato desiderio per la “nuda” esistenza dell'oggetto bello. Questo nuovo desiderio prende, come sua forma nell'attenzione, quella dell'amore, una forma più probabile che si sviluppi rispetto ad altre perché l'anima è già attratta dall'oggetto che viene visto come bello: lo sguardo viene catturato dall'attrazione naturale e tenuto sotto controllo dalle regole che contraddistinguono qualcosa di fragile e prezioso. Se, quindi,

⁴¹ Q2, 294.

⁴² WEIL, *L'ombra e la grazia*, 70.

⁴³ *Ibidem*.

l'attenzione soprannaturale nasce nella dialettica della passione e dell'intuizione, vedere e desiderare in questo modo equivale, per Weil, a un progresso spirituale, perché rappresenta un certo grado di abbandono del desiderio e dell'interpretazione naturale.

Sarebbe stato utile se Weil avesse detto qualcosa di più specifico sulla natura estetica della bellezza; anche se il suo appello all'ideale greco dell'equilibrio⁴⁴ potrebbe rinviare a una intenzione in tal senso, la questione del come sia possibile discriminare, all'interno del proprio ventaglio di esperienze, quella di autentica bellezza – in altri termini, di come la *nuda* verità di una cosa particolare appaia mentre si sta intuendo qualcosa del suo carattere universale di bellezza – resta apparentemente irrisolta. Dopo tutto, come l'arte di quel popolo dimostra, la bellezza ideale ricercata dai Greci cancellava quasi completamente l'esistente concreto.

Questo irrisolto può però sciogliersi se si considera che la verità *nuda* (non importa se di una cosa o di una persona) è sempre rivelazione di come quella cosa o quella persona è soggetta alla necessità in tutti i dettagli concreti della sua esistenza. Per Weil, come per Platone nel *Timeo*, la bellezza universale non è una forma disincarnata, è l'ordine del mondo stesso, il principio divino che limita la materia così come contemplato dal senso estetico. Quindi, percepire qualcosa nella sua *nuda* verità e percepire come esso esprime la bellezza universale sono due modi di vedere la medesima realtà⁴⁵, ché la bellezza consente a un'immagine della necessità di trasformarsi in immagine del Bene.

⁴⁴ Cfr. WEIL, *La rivelazione greca*, 394.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, 299-300.

Sempre rifacendosi a Platone, Weil insiste sul fatto che la trasformazione dell'anima da illusione centrata sull'*ego* a apprensione auto-distaccata del mondo non può darsi a partire dal semplice occuparsi di particolari cose e persone belle. Ella scrive: «Tutte queste bellezze secondarie possiedono un valore immenso in quanto squarci sulla bellezza universale. Ma se ci si limita ad esse, sussistono al contrario come veli e dunque tendono a corrompere»⁴⁶. Come Miklos Vetö e, prima di lui, Eric Springsted hanno sottolineato, per risolvere questa dicotomia Weil elabora una teoria dei *metaxu* o “ponti”⁴⁷: alcuni oggetti dell'attenzione possono servire come *ponti* che conducono l'anima verso l'alto, promuovendo l'amore disinteressato, pur essendo solo *scaie* per una fonte più completa di grazia. Nel caso delle cose belle, l'anima può quindi essere condotta a riconoscere la bellezza universale per mezzo di questi intermediari i quali però, se non vengono usati come scaie o ponti che portano all'apprezzamento di qualcosa posto al di là di loro stessi, diventano una barriera dinanzi alla quale si frange ogni più profonda realizzazione religiosa. Questo è il caso dell'esteta, afferma Weil in *La prima radice*, il cui punto di vista non tiene conto del fatto che la bellezza è cibo per quella parte dell'anima che cerca il Bene, prediligendo invece un uso della bellezza come forma di divertimento:

⁴⁶ WEIL, *Attesa di Dio*, 247.

⁴⁷ M. VETÖ, *La métaphysique religieuse de S. Weil*, L'Harmattan, Paris 2014³ (tr. it. *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna Editrice, Casalecchio di Reno 2001); E.O. SPRINGSTED, *Christus mediator. Platonic Mediation in the thought of S. Weil*, American Academy of Religion n. 41, Scholars Press, Chico 1983 e *Métaphysique de la transcendance et théorie des “Metaxu” chez Weil*, in *Cahier Simone Weil* 5 (1982) 4, 285-306.

«La parola bellezza non vuole affatto dire che si debbano considerare le cose religiose al modo degli esteti. Il punto di vista degli esteti è sacrilego, non soltanto per quanto riguarda la religione ma anche per quanto riguarda l'arte. Esso consiste nel divertirsi con la bellezza manipolandola e guardandola. La bellezza è qualcosa che si mangia; è un nutrimento. Se si dovesse offrire al popolo la bellezza cristiana come pura bellezza, la si dovrebbe presentare come una bellezza che nutre»⁴⁸.

Questa bellezza universale, bellezza del mondo come totalità, come ordine che rappresenta l'attività divina che limita e organizza le forze materiali, viene da Weil "cristallizzata" nel già richiamato tema dell'Incarnazione. Quando si sofferma a riflettere simbolicamente sulla *leva*, essa infatti afferma:

«Archimede diceva: "Datemi un punto d'appoggio, e sollevò il mondo". Per adempiere a queste parole occorre due condizioni. Anzitutto che il punto d'appoggio non appartenesse al mondo. Quindi che questo punto d'appoggio fosse a una distanza finita dal centro del mondo e a una distanza infinita dalla mano che agisce. L'operazione di sollevare il mondo tramite una leva è possibile solo a Dio. L'Incarnazione fornisce il punto d'appoggio [...] e ogni essere umano che obbedisce perfettamente a Dio costituisce un tale punto d'appoggio. Perché egli è nel mondo, ma non del mondo. E dispone di una forza infinitamente piccola in rapporto all'universo, ma grazie all'obbedienza il punto di applicazione di questa forza è trasportato in cielo»⁴⁹.

Il fulcro, menzionato nel passaggio, è proprio l'Incarnazione, infinitamente distante da Dio. Il Figlio incarnato – così come

⁴⁸ S. WEIL, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE Edizioni, Milano 1990, 86.

⁴⁹ WEIL, *La rivelazione greca*, 543.

ogni creatura che partecipa al mondo materiale – è separato rispetto al Padre dall'intera dimensione dello spazio e del tempo, la totalità di ciò che Dio *non è*, forze che esistono quasi indipendentemente da Dio. Questa separazione dal Padre reca con sé anche una sorta di realizzazione esistenziale: Weil ritiene infatti che la piena realizzazione dell'*assenza* di colui che si ama è l'*essenza* della separazione tra coloro che si amano, separazione che costituisce la condizione necessaria per la più alta espressione dell'amore: «L'abbandono al momento supremo della crocifissione: che abisso d'amore dalle due parti!»⁵⁰. La presenza di tale amore è ciò che assicura che l'amante assente sia in ogni caso presente, sebbene in una presenza non fisica: l'amante assente è presente come oggetto costante dell'attenzione e del desiderio⁵¹.

In ogni caso, la realizzazione della bellezza universale si ottiene in più fasi e Weil, come Platone, si astiene dal descriverle in modo dettagliato. Seguendo il Platone del *Simposio*, si limita infatti a indicare quale potrebbe essere per gli inclini alla scienza l'ultima di esse, ossia la scoperta e poi la contemplazione della bellezza intrinseca all'ordine necessario del mondo, realizzate grazie a un'immagine mediatrice, prodotta dalla scienza o da qualche altro mezzo, atta a discernere l'impersonale ordine del mondo⁵².

Alla scienza spetta quindi il compito di rintracciare le “immagini dell'equilibrio” nei vari domini della natura, immagini che devono essere apprezzate non solo per il loro valore scien-

⁵⁰ WEIL, *L'ombra e la grazia*, 90.

⁵¹ Cfr. G. MICHELETTI, *La sventura e la grazia: come credere in un Dio assente. Saggio su Simone Weil*, Asterios, Trieste 2019.

⁵² Cfr. WEIL, *La rivelazione greca*, 394-395. Sul concetto di *impersonale*, è interessante la ricerca di C. ZANARDO, *Un'apertura di infinito nel finito: lettura dell'impersonale di Simone Weil*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

tifico, bensì anche per il loro significato religioso⁵³. Questo apprezzamento è realizzato mediante la percezione della bellezza: guardando con sufficiente amore la “necessità” resasi presente in queste immagini dell’equilibrio, si può cogliere la severa bellezza del mondo, una bellezza che riconcilia l’anima e il mondo rivelando l’obbedienza miracolosa della materia al principio di limitazione. E amare il mondo attraverso la bellezza permette all’anima di amare il mondo così com’è.

3. *Bellezza e alienazione*

Nella primavera del 1942, periodo in cui si trovava temporaneamente a Marsiglia a causa dell’occupazione tedesca, Weil scrive:

«Quaggiù ci sentiamo stranieri, sradicati, in esilio, al pari di Ulisse al suo risveglio in un paese sconosciuto dove i marinai lo avevano trasportato durante il sonno: il desiderio di Itaca gli straziava l’anima. Ad un tratto Atena gli dissuggellò gli occhi, ed egli si accorse di essere a Itaca. Allo stesso modo ogni uomo che desidera instancabilmente la propria patria, e non si lasci distrarre dal suo desiderio né da Calipso né dalle Sirene, un giorno improvvisamente si avvede di essere in patria»⁵⁴.

Questa riflessione è da lei collocata all’interno di un più ampio pensiero sulla bellezza del mondo, ché nella percezione di questa bellezza l’estraneo esiliato può – all’improvviso – rendersi

⁵³ Sul rapporto tra Weil e la scienza, cfr. S. MOSER, *La fisica soprannaturale: Simone Weil e la scienza*, presentazione di Marco Vannini, San Paolo, Ciniello Balsamo 2011 e M. CASTELLANA, *Cuori pensanti in filosofia della scienza: Hélène Metzger, Simone Weil, Suzanne Bachelard e Barbara McClintock*, Castelvecchi, Roma 2018.

⁵⁴ WEIL, *Attesa di Dio*, 267-268.

conto del fatto che egli è, dopotutto, già nella patria così ardentemente desiderata.

Prima di Weil, e almeno a partire da Hegel, la nozione di alienazione era stata usata dai filosofi per descrivere una situazione speciale il cui segno distintivo era identificato in una sensazione di separazione o allontanamento da qualcosa di intimamente correlato (o anche identico) a se stessi. Per Hegel, tutta la storia era il “lavoro senza fine” del *Geist* per superare l’auto-alienazione⁵⁵; Marx aveva sviluppato una nozione di alienazione alquanto potente e, conferendo a Hegel una “svolta materialista”, aveva affermato che gli esseri umani erano alienati dalla loro essenza di “specie-essere” (*Gattungswesen*), produttori liberi e creativi che attraverso il lavoro dovevano rimodellare il mondo, dando ad esso significato e valore⁵⁶; e anche pensatori esistenzialisti come Sartre, Marcel, Heidegger e Buber avevano sottolineato il tema dell’estraniamento, descrivendo l’incapacità dell’essere umano di sentirsi *a casa* nel mondo, di sentirsi essenziale alla costituzione del mondo, o di sentirsi legato indissolubilmente al proprio corpo⁵⁷.

Weil non utilizza esplicitamente il termine “alienazione”, ma – come il passaggio appena citato attesta – ritrae l’essere umano come esiliato e sradicato. Il suo punto di vista, per il quale l’uomo non si sente mai *a casa*, è però una eco – risuonando fortemente nella sua esperienza della guerra – del suo al-

⁵⁵ Su questo, si veda M. D’ABBIERO, “Alienazione” in *Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1970.

⁵⁶ Su questo, si veda K. MARX, *Scritti sull’alienazione: Per la critica della società capitalistica*, Donzelli Editore, Roma 2018.

⁵⁷ Cfr. N. GALANTINO, *Crisi della modernità e antropologia di ispirazione neoebraica*, in *Veritas*, I (2015) 15, 271-293.

lontanamento dal mondo nativo⁵⁸, divenuto alieno giacché non più capace di offrire un contesto per l'espressione della propria libertà. Trasponendola su un piano generale, tra le cause di questa alienazione Weil inserisce l'esperienza dell'indifferenza del mondo all'*ego*; questa, però, può essere portata a termine – e ad essa può essere data una svolta positiva – grazie a un'esperienza della bellezza universale.

L'eroe omerico di cui Weil scrive è stato – da tempo – rimosso dalla propria patria/casa, ed è posto dinanzi alla realtà della guerra, alla fame, al male naturale e morale di tutti i tipi e alla separazione dai veri oggetti del suo amore. Odisseo, come gli esseri umani afflitti per i quali Weil cerca speranza, è arrivato ad abitare un mondo di forze troppo potenti per essere conquistate da un uomo o una donna. Egli non può più abitare nell'illusione che il mondo sia stato ordinato secondo i suoi fini o che sia libero di fare del mondo ciò che gli piace. L'esperienza della forza brutta in cui è scagliato non permette alcun egocentrismo. Se non è completamente distrutto, colui che come Odisseo è spiritualmente senz'altro potrebbe forse scegliere di rifugiarsi in una casa ultraterrena, una “città celeste”, analogamente a quanto molti asceti medievali avevano fatto, ma Weil pensa che questo sia pericoloso, perché questa città «è troppo facile amarla, giacché possiamo immaginarla come ci aggrada»⁵⁹: definendo una casa celeste che è solo un prodotto della propria immaginazione basata sui bisogni, si corre il rischio di ricadere ulteriormente nell'egocentrismo. È molto meglio amare «dunque la patria di quaggiù. È reale; resiste all'amore. Questa è la patria che Dio

⁵⁸ Cfr. i saggi contenuti in L. A. MANFREDA - F. NEGRI - A. MECCARIELLO (a cura di), *Esistenza e storia in Simone Weil*, Asterios, Trieste 2016.

⁵⁹ WEIL, *Attesa di Dio*, 267.

ci ha dato da amare. Egli ha voluto che amarla fosse difficile e tuttavia possibile»⁶⁰.

Affermando questo, Weil non contraddice se stessa. Pur ordinando di rinunciare all'attrazione per i beni – le cose di “quaggiù”, che attirano spesso il nostro desiderio – non pensa che questo “quaggiù” sia totalmente privo di valori. Ciò che ciascuno ha modo di amare, e ciò che per Weil rappresenta la presenza stessa di Dio quaggiù, è il mondo intero, meraviglia di bellezza e ordine⁶¹.

Odisseo, nella sua esperienza della brutalità delle circostanze, e uno scienziato, nella sua scoperta di un ordine indifferente in natura, colgono ciascuno a suo modo la realtà del mondo come necessità. Ma il mondo della necessità può rimanere estraneo a entrambi, e non riconosciuto come propria casa legittima, perché è estremamente indifferente ai fini umani. Se però, come Weil ritiene, si sceglie di prendere parte alla necessità disponendosi all'amore, l'ordine del mondo viene a rivelarsi come la bellezza propria a quest'ultimo. Vedere il mondo come *bello* è quindi un passaggio cruciale per riconciliarsi con se stessi e con Dio – la bellezza del mondo è infatti, nella sua essenza, la bellezza di Dio partecipata nei limiti iscritti nella forza brutta – e nel contempo consente che questo stesso mondo possa essere amato:

«Grazie alla bellezza del mondo ci avvediamo dell'amore che la materia merita di ricevere da parte nostra. Nella bellezza del mondo, infatti, la necessità brutta diventa oggetto d'amore. Nulla è bello come la gravità nelle fuggevoli pieghe

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Cfr. M.L. WANDRUSZKA (a cura di), *Scrivere il mondo: Blixen, Campo, Coetaeva, Dickinson, Porete, Weil*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

delle onde del mare o nelle pieghe quasi sempiterni delle montagne. Ai nostri occhi il mare non è meno bello perché sappiamo che talvolta vi s'inabissa qualche nave. Al contrario, è ancora più bello. Se il mare modificasse il moto delle onde per risparmiare una nave, non sarebbe più il fluido perfettamente obbediente a ogni pressione esterna, bensì un essere in grado di discernere e scegliere. Ma la bellezza del mare risiede proprio nella sua perfetta obbedienza»⁶².

Weil afferma esplicitamente: «Proprio perché l'universo è bello e lo si può amare, esso è una patria. La nostra unica patria quaggiù»⁶³. È quindi possibile superare l'alienazione, ritrovando il senso perduto di essere *a casa* e liberi nel mondo, perché è possibile vederlo e amarlo come bello. Come con le bellezze secondarie, si può desiderare la bellezza del mondo semplicemente affermando la sua esistenza, sentendosi a casa nel mondo anche se questi non è percepito come promessa di un bene futuro e dell'ampio esercizio della propria volontà. Se è possibile avvertire l'indifferenza e la brutalità delle circostanze, provando ancora compassione per gli altri, si è allora in grado di amare, ritenendolo *casa propria*, l'universo nel quale ci si trova collocati⁶⁴:

«L'amore per la bellezza del mondo, pur essendo universale, comporta un amore secondario e subordinato, ovvero l'amore per tutte le cose veramente preziose che la cattiva sorte può distruggere. Veramente preziose sono quelle cose che costituiscono dei gradini verso la bellezza del mondo, degli squarci su di essa»⁶⁵.

⁶² Ivi, 346.

⁶³ Ivi, 267.

⁶⁴ Cfr. ivi, 269-270.

⁶⁵ Ivi, 270.

Questa percezione della bellezza del mondo è per Weil davvero *straordinaria*, giacché rappresenta un'intenzionalità *piena di grazia*, che arriva solo dopo una lunga preparazione volta a sviluppare una casta attenzione estetica, come illustrato nel *Fedro* di Platone, o di comprendere la bellezza attraverso le immagini di mediazione (le "immagini di equilibrio") prodotte dall'attenzione intellettuale che opera nelle attività scientifiche⁶⁶. Per Weil quest'ultimo metodo è scelto da Platone nel *Simposio*. Solo dopo una tale preparazione potrà quindi entrare in gioco un'attenzione soprannaturale più sviluppata e ben più profonda, un'attenzione che rivela la bellezza del mondo:

«Quel bello non è modificato quando le cose belle nascono e si estinguono, sebbene siano belle soltanto perché partecipano di lui. Questa è la suprema consolazione di ogni male. A Dio nessun male fa del male. Chi vede il bello assoluto con il solo organo in grado di vederlo, e cioè l'amore soprannaturale, mette il proprio tesoro e il proprio cuore al riparo da ogni male»⁶⁷.

4. *Riflessioni conclusive*

Considerare il mondo come *bello* permette anche di amarlo nella sua *bellezza*, ma questo potrebbe apparentemente non bastare per superare l'alienazione umana. I propri progetti, gli scopi umani, talvolta appaiono ostacolati o, ancor più, minacciati dall'apparente *ordine* delle cose del mondo. Come ci si può sentire a casa in un posto che condiziona, in certi casi radical-

⁶⁶ Cfr. W. TOMMASI, *Castità della mente e amore per il mondo: Simone Weil, Hannah Arendt, Maria Zambrano*, in P. RICCI SINDONI (a cura di), *La sentinella di Seir: intellettuali nel Novecento*, Studium, Roma 2004, 247-276.

⁶⁷ WEIL, *La rivelazione greca*, 393-394.

mente, la propria libertà, i propri stili di vita e i propri tentativi di azione? Per rispondere a domande come questa, Weil si è sforzata di mostrare, in maniera davvero peculiare, la possibilità di identificarsi con la bellezza del mondo, affermando che la bellezza e la libertà umana sono così intimamente legate che l'esperienza della bellezza non può non essere considerata come l'esperienza della nostra libertà.

Il fatto che la bellezza possa avere, come ha, il potere di superare l'alienazione umana è, per Weil, una verità di tipo "sperimentale"; questo aspetto non sempre può essere facilmente interpretato e, per ritenerlo come tale, occorre in certi casi affidarsi docilmente alle risorse riflessive di Weil, lasciandosi guidare dal suo – talvolta intricato – flusso di pensiero. Difatti, la connessione tra la bellezza del mondo e l'aspirazione umana alla libertà viene da lei posta nella nozione di *obbedienza*. Vedere il mondo come bello significa infatti vederlo analogo a un'opera d'arte⁶⁸, sapendo che, come in un'opera d'arte, la bellezza del mondo trasmette la sensazione che i materiali di cui esso è composto sono obbedienti all'artista che li ha ordinati⁶⁹. L'essere umano, in questo modo, potrà rendersi conto che l'obbedienza della materia alla volontà del creatore, l'obbedienza che rende bello il mondo, è analoga – o, forse, è la medesima – all'obbedienza dell'ordine del mondo che limita l'esistenza propria dell'individuo. Se si può giungere a considerare queste limitazioni alla volontà come identiche alla bellezza del mondo, amandole come tali, si può anche realizzare una libertà identificata con quell'obbedienza che è la sostanza della bellezza.

⁶⁸ Cfr. WEIL, *Attesa di Dio*, 263.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, 148.

Così, amare il mondo così come esso è – cosa che la bellezza dovrebbe aiutarci a fare – è acconsentire a soffrire qualunque cosa la necessità infligga. Questo, per Weil, è un atto di libertà che viene concesso agli esseri umani, libertà di accettare o non accettare la sofferenza interiore. Se si sceglie di accoglierla, grazie all'amore per la bellezza universale, si potrà essere obbedienti al potere limitante di Dio in un modo che imita la bellezza del mondo. Libertà e bellezza sono quindi coincidenti: se, per mezzo della bellezza, si rende possibile la libertà di consenso alla necessità, come la bellezza anche la libertà umana può assumere la forma dell'obbedienza alla volontà – o bontà – di Dio. Almeno teoricamente, quindi, la libertà umana che vince l'alienazione dal mondo si compie sia *attraverso* la bellezza che *come* bellezza, un passo importante verso il superamento delle altre alienazioni fondamentali, sia all'interno e tra gli esseri umani, sia tra l'anima umana e Dio.